

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

ABEL JEANNIÈRE

LA PENSÉE
D'HÉRACLITE
D'ÉPHÈSE

*ET LA VISION PRÉSOCRATIQUE
DU MONDE*

avec la traduction intégrale des fragments

AUBIER
ÉDITIONS MONTAIGNE

Ce que j'en ai compris me paraît génial; pour le reste que je n'ai pas compris, je crois qu'il en est de même, mais j'aurais besoin pour interprète d'un bon nageur de Délos¹.

D'après Apollodore, Héraclite aurait vécu au début du v^e siècle, une quarantaine d'années après Xénophane de Colophon. Il serait le contemporain de Parménide qui le critique². Héraclite couronne l'œuvre et les recherches des Milésiens par une véritable métaphysique. « On peut dire qu'avec lui la philosophie grecque est définitivement constituée³. »

1. Socrate, cité par Diogène Laërce, II, 5, à moins que ce ne soit Cratès, *ib.* IX, 12, DK. A, 1 (Par ces initiales DK, nous renvoyons à H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7^e éd. revue par W. Kranz, Berlin, 1954).

2. Sur ce point le témoignage d'Apollodore est rapporté par Diog. Laër. IX, 1. Le livre que K. Reinhardt a écrit pour développer ses raisons d'inverser ce rapport et de faire d'Héraclite le critique de Parménide ne suffit pas à entraîner la conviction. Cf. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916. Cf. encore E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; I Teil, *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, vol. II, pp. 784-786, note 1; G. S. Kirk, *Heraclitus, The cosmic fragments*, Cambridge, 1954, p. 1-3; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953, p. 275, note 54. Cf. surtout la critique de la position de K. Reinhardt par A. M. Frenkian, *Etudes de Philosophie Présocratique*, t. II, *Héraclite d'Ephèse*, Cernauti, 1953, p. 101-107.

3. P. Guérin, *L'idée de Justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs. De Thalès à Héraclite*, Paris, 1934, p. 77.

Il écrivit en prose un livre qui porte le même titre que les écrits d'Anaximandre et d'Anaximène : « Sur la Nature¹ », et qui semble avoir été déjà un recueil d'énigmes pour ses contemporains. Le pire est que son obscurité proverbiale, sans doute aussi son arrogance et son pessimisme hautain, lui ont valu d'avoir des successeurs plus soucieux de copier son attitude et sa manière de parler que d'approfondir sa pensée et qui n'ont pas peu contribué à renforcer de malveillants brocards et à nous transmettre du maître une image caricaturale. Les fragments qui nous restent suffisent à indiquer en quel style vif, imagé, sentencieux, elliptique, il avait exprimé sa philosophie. Il est sûr qu'on ne peut jamais se fier à la simplicité apparente de certaines phrases. Héraclite emploie justement un style sibyllin pour jouer sur plusieurs plans, de sorte que le fragment peut être dit aussi bien anthropologique que cosmique et qu'il nous raconte à la fois les métamorphoses de l'homme et celles du cosmos².

1. Ce livre s'appelait *Περὶ Φύσεως* d'après Diogène Laërce, *ix*, 5, 12, et Clément, *Strom.* v, 571 c. Si Diogène propose encore comme titre : « Les Muses »; c'est sans doute pour avoir mal compris un passage de Platon (*Sophiste*, 242 d-e). C'est encore Diogène qui nous assure que le livre comprenait trois parties, la première sur le tout, la seconde sur la politique et la troisième sur la théologie. Mais comment redistribuer dans ce cadre les phrases qui, le plus souvent, nous ont été transmises au hasard de la polémique? Toujours d'après Diogène, les anciens semblent avoir été sensibles à ce qu'il y avait de plus abordable dans son livre, à son caractère moral, bien plutôt qu'à sa métaphysique. On appelle encore son livre : Règle des Mœurs (*Γνώμη ἡθῶν*), Organisation du caractère (*τρόπου κόσμος*), Guide sûr pour orienter sa vie (*Οἰάκισμα πρὸς σταθμὸν βίον*).

2. Cf. A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*. Paris, 1906, p. 119. « Héraclite généralise et étend à la nature entière ce qui est vrai d'abord de l'humanité. Chacune de ses paroles est ambiguë et vaut à la fois pour l'homme et le décor dans lequel il se meut. Chacune d'elles prend l'aspect

Je ne pense pas qu'il soit très profitable de rechercher une ordonnance, même partielle, des fragments qui nous sont parvenus¹. Peut-être aussi est-il dangereux de croire que plus le projet est restreint, et plus l'analyse est partielle, plus aussi la réalisation en est assurée. M. Olof Gigon compare l'étude des fragments d'Héraclite à « une analyse chimique² », et certes, cette analyse doit être faite, mais elle serait parfaitement inutile si elle ne conduisait à la résurrection d'une pensée vivante. Il ne faut pas que l'analyse détruise son objet. Est-ce une ambition démesurée que de vouloir non seulement déterminer les lignes principales du système, mais encore retrouver, si possible, l'intuition fondamentale? Ce serait évidemment une gageure illusoire de vouloir coïncider avec Héraclite en son propre langage, il faudra donc risquer une transposition qui ne peut que demeurer hypothétique. Les mots d'Héraclite ont une richesse de sens qu'il est souvent impossible de traduire en un seul de nos mots spécialisés; il faut alors reprendre le fragment à des plans différents, monnayer en quelque sorte ce qui ne peut se monnayer. Je reviendrai sur cette difficulté; elle s'es-

d'une parabole. Elle a deux sens : un sens concret, immédiat, très simple : c'est alors une observation morale, banale souvent et que relève seulement le tour paradoxal du langage; un sens plus compliqué et plus large par lequel la même observation se reconnaît vraie de l'univers tout entier. » Cela fut maintes fois rappelé, mais il faut le souligner fortement contre toutes les interprétations minimisantes et les classifications trop systématiques des fragments, comme le fait encore, par exemple, C. Ramnoux dans son compte rendu de l'excellent livre de G. S. Kirk, déjà cité, cf. *Revue Philosophique*, 961 (1956), p. 129.

1. Cf. l'essai de H. Gomperz, *Ueber die ursprüngliche Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits*, *Hermès*, 58 (1923), 20-56.

2. O. Gigon, *L'étude de la philosophie antique*, Diogène, 3 (1953), 116-117.

tompe, il est vrai, si le but reste présent : retrouver, en nos mots d'aujourd'hui, l'intuition primordiale. Cette entreprise exige d'ailleurs une critique sévère des sources et du vocabulaire dont il ne faut ni élargir, ni minimiser artificiellement la portée¹.

1. Ce travail est d'ailleurs si largement entrepris qu'il suffit souvent d'une simple référence. Je cite les fragments dans la numérotation de Diels-Kranz. L'ensemble de la traduction se trouve en appendice. S'il y a quelque difficulté pour établir le texte grec, je ne le signale que dans la mesure où cela a quelque importance pour le sens et où je m'écarte du texte établi par Diels-Kranz.

MOUVEMENT ET IDENTITÉ

Alors que les Milésiens sont sagement rangés dans la mémoire suivant le principe qu'ils ont donné aux êtres, l'eau, l'Apeiron ou l'air, le principe d'Héraclite semble être passé au second plan dans les simplifications mnémotechniques. Il est moins le philosophe du feu que celui du « πάντα ῥεῖ¹ », le philosophe du mobilisme universel. Nous verrons, il est vrai, qu'à sa manière, et en dépit du heurt paradoxal des images, nous pourrions ajouter : que tout s'écoule, ou que tout ait le feu pour principe, c'est tout un.

« Ceux qui descendent aux mêmes fleuves, des eaux toujours nouvelles les baignent². » « On ne touche pas

1. Cf. *Cratyle*, 402 a, DK, A. 6, et Aristote, *Métaph.* A, 6, 987 a. Il est d'ailleurs possible qu'Héraclite n'ait même pas employé ces deux mots qui servent à caractériser sa doctrine. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 270, note 4.

2. F. 12. Comparer 49 a et 91. « Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve » et « On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve ». Le texte du fragment 12, qui nous est rapporté par Eusèbe, est d'ordinaire accepté comme celui qui nous transmet le plus fidèlement la pensée d'Héraclite. C'est en effet le texte le plus compliqué, le plus rythmé, le plus fortement articulé, le seul aussi qui garde des traces du dialecte Ionien. Cf. G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 368-375. Pourtant G. Vlastos critique fortement cette position. Cf. *On Heraclitus*, *American Journal of Philology*, 76 (1955), 338-344. D'après lui, ce fragment 12 ne serait qu'une combinaison des deux autres destinée à en atténuer le paradoxe. Le texte original se rapprocherait davantage du fragment 49 a, qui nous est rapporté par le *Cratyle*, 402 a. C'est ce fragment 49 a qu'Aristote et Plutarque auraient repris dans le fragment 91.

deux fois une substance périssable dans le même état, car par la promptitude et la rapidité de sa transformation (μεταβολή), elle se disperse et se réunit à nouveau, ou plutôt, ni à nouveau, ni après, c'est en même temps qu'elle se rassemble et qu'elle se retire, qu'elle survient et s'en va¹. » Comme l'explique ici le Pseudo-Plutarque, ce mouvement ne va pas vers un être stable. Héraclite a bien connu l'école de Milet, et comme les Milésiens, il va accorder une grande importance au vivant. Déjà Thalès, en prenant pour principe l'eau, l'eau animée de la puissance divine, l'eau vivante et source de vie, manifestait, qu'inconsciemment peut-être, le type d'être était pour lui le vivant. Dans la pensée d'Anaximandre, c'est le mouvement éternel qui commence à prendre de l'importance. Il oppose fortement l'infini de l'Apeiron à l'éparpillement du cosmos, mais en ce cosmos mobile, le mouvement éternel assure un équilibre qui mime l'infini². Anaximène prendra l'air pour principe, l'air qui se prête si merveilleusement à ces mouvements de condensation et de dilatation qui pour lui expliquent les transformations du monde sensible, et l'air qui est aussi le souffle divin respiré par l'univers conçu comme un vivant cosmique, comme l'indique le seul fragment de lui qui nous ait été transmis³. Anaximène libère ainsi le mouvement

1. F. 91. Nous ne retrouvons pas ici la brachylogie coutumière d'Héraclite. Ce n'est qu'une paraphrase, mais qui conserve quelques mots du vocabulaire héraclitéen. Cf. G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 381-384.

2. Cf. Théophraste in Simplicius, *Phys.* 24, 13, DK, A. 9 et H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, 476. Cette opposition de deux plans chez Anaximandre a souvent été soulignée, et par exemple, par H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New-York, 1951, p. 342.

3. « L'air diffère d'une substance à l'autre par le degré de condensation et de dilatation », cf. Théophraste, in Simplicius, *Phys.* 24, 26,

dans un sens en quelque sorte positif, quelque couleur mythique que conserve sa pensée. Héraclite poursuit cette libération dans un sens métaphysique, et prenant le mouvement pour principe, il fait porter tout son effort dans la suppression de cette rupture qu'Anaximandre avait découverte entre son principe et le monde qu'il détermine, cette rupture qu'un fragment évoque en termes religieux¹.

Pour la première fois dans l'histoire le mouvement va être examiné en lui-même, indépendamment de ses réalisations qui captivaient les Milésiens. Le mouvement va être principe. Mais le mouvement pris comme principe doit concilier en lui l'infinité des êtres et leur unité essentielle, car Héraclite ne peut accepter l'émiettement sans fin qui satisfaisait Anaximène. L'infinité du mouvement est une infinité de puissance, un dynamisme de créations sans fin renouvelées. Mais à travers toutes les productions du mouvement, il y a une nature identique. C'est le mouvement qui assure l'unité du Tout en sa multiplicité. « C'est la même chose d'être ce qui est vivant et d'être ce qui est mort, éveillé ou endormi, jeune ou vieux; car par le changement (μεταπεσόντα), ceci est cela, et par le changement, cela est à son tour ceci². » Affirmation de la réciprocité du changement qui devient ainsi le fond même des êtres³.

DK, A. 5, *Dox.* 476, et le fragment en Aétius, 1, 3, 4, DK, B, 2. « De même que notre âme, qui est air, nous soutient, le souffle et l'air environnent le monde entier. »

1. Simplicius, *loc. cit.*

2. F. 88. J'accepte ce texte sans corrections, avec H. Diels et G. S. Kirk. Sur les corrections proposées, cf. E. Zeller, *op. cit.*, p. 805, note 2 et G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 135 sq.

3. Cette réciprocité est déjà insinuée dans le préfixe μετα fréquent chez Héraclite.

Mais il y a encore bien des manières de comprendre cette philosophie du changement. Si la mode fut longtemps de dévaloriser les images des Milésiens, de les entendre d'un mécanisme cosmologique où la science à peine née cherchait une première explication positive des phénomènes, il serait surprenant qu'ait été épargnée l'étrange poésie héraclitéenne. Ce contemporain de Parménide ne serait plus qu'un « physicien » attardé, qui, alors que Parménide fonde l'ontologie, rêve encore d'expliquer les transformations du monde par les synthèses du feu. Dépréciation systématique qui s'accompagne souvent d'une dégradation du vocabulaire où logos n'a plus le sens que de « parole ». Ces temps semblent révolus, mais on se hâte peut-être encore trop de juger Héraclite sur le *Cratyle*, ce dialogue où le jeune Platon, en guerre contre les Sophistes, caricature des successeurs qui ne sont eux-mêmes que des caricatures d'Héraclite.

Et si logos voulait dire logos? Si Héraclite découvrirait la métaphysique? Il est curieux en tout cas de remarquer, qu'après Nietzsche, des philosophes comme Hegel et Bergson, et de nos jours Heidegger, ont cru reconnaître chez lui les principes de leur propre philosophie. Or je pense que c'est justement en référence à l'intuition bergsonienne de la durée que nous pouvons le plus facilement retrouver, par analogie, l'intuition fondamentale d'Héraclite. On a trop souvent de Bergson une image schématisée autour du dynamisme de l'élan vital, mais son intuition fondamentale est, de son propre aveu, celle de la durée pure. La difficulté qu'on éprouve à comprendre certaines pages de Bergson, le premier chapitre de *Matière et Mémoire* par exemple, vient de ce qu'on ne coïncide pas avec cette intuition

qui fait en somme, de l'être, la durée pure. Or c'est bien une difficulté analogue qui nous a valu trop d'images faciles et fausses du mobilisme héraclitéen.

Essayez de lire Héraclite avec cette idée que l'être est mouvement, mouvement pur. Mais c'est une intuition difficile à faire sienne. Notre intellect et notre imagination sont à l'aise quand nous lisons chez Aristote : « Sans lieu, ni vide, ni temps, le mouvement est impossible¹. » Or, c'est exactement l'inverse pour Héraclite : ôtez le mouvement : ni lieu, ni vide, ni temps ne sont possibles. Aristote s'oppose déjà à Platon quand il déclare : « il n'y a pas de mouvement hors des choses² ». Pour Héraclite, il n'y a rien hors du mouvement. Et alors qu'Aristote distinguera diverses espèces de mouvement, exactement autant que de modes d'être³, Héraclite voit dans le mouvement ce qui demeure identique à travers la diversité des êtres.

Chez Aristote du moins le mouvement n'est-il pas encore le simple passage de la puissance à l'acte auquel on a parfois voulu le réduire. « L'entéléchie de ce qui est en puissance, en tant que tel, voilà le mouvement, par exemple de l'altéré en tant qu'altérable⁴. » Qu'il soit du moins entéléchie, on l'oubliera trop souvent au delà d'Aristote, et cette dégradation de l'idée du

1. *Phys.* 200 b 20. Mais pour Aristote lui-même, en un sens, le mouvement est premier, et dire que « le temps est mesure du mouvement » le suppose.

2. *Phys.* 200 b 32. Platon, plus proche d'Héraclite, est d'un avis différent. Cf. *Parménide*, 138 b, 162 e et *Sophiste*, 248 e.

3. *Phys.* 201 a 8.

4. *Phys.* 201 a 10. Cf. encore 201 b 4 : « On voit que si le mouvement est une entéléchie, c'est de ce qui est en puissance, en tant que cela est en puissance. » Mais le mouvement est d'abord entéléchie pour Aristote. Cf. surtout *Métaphys.* Θ (8) 1050 a, qui parle du mouvement immanent.

mouvement, conçu sur un mode de plus en plus relativiste, masque l'intuition d'Héraclite : un mouvement pur, à concevoir comme Bergson concevait la durée pure.

Dire que l'être est mouvement, c'est dire que le mouvement précède les êtres qu'il crée. Fonds dont se tirent tous les êtres, le mouvement explique tout, est l'unité de tout. « Unions : entiers et non-entiers, convergence et divergence, accord et désaccord des voix, enfin de toutes choses une et d'une toutes¹. »

L'étonnant est qu'Héraclite s'appuie constamment sur l'expérience sensible; or l'expérience sensible semble rendre très difficile une explication du monde par le mouvement, car on ne saisit pas le mouvement en dehors des phénomènes et les phénomènes sont qualitativement très différents. Affirmer la permanence du mouvement, toujours identique à lui-même, alors qu'il paraît se diversifier avec les qualités diverses des divers phénomènes, était une hardiesse considérable. Comment Héraclite a-t-il pu y parvenir? Le dialogue du Socrate de Platon avec un disciple d'Héraclite peut nous en donner quelque idée. Socrate fait énumérer à son interlocuteur, suivant d'ailleurs une méthode qui semble lui être chère, un certain nombre d'objets disparates et finit par demander ce qu'il y a d'un dans la série énumérée. Pour Hippias, qui se réclame d'Héraclite, le beau est « une belle fille », « une belle jument », « une belle lyre », « une belle marmite ». Mais reprend Socrate qui se met lui-même à citer Héraclite, « le plus beau singe est laid comparé à un homme » et

1. F. 10.

« le plus sage des hommes sera comme un singe devant dieu, pour la sagesse, pour la beauté, pour tout¹ ». Au delà de cette relativité, qu'y a-t-il d'un dans cette série, c'est la question que se poserait Héraclite, comme se la pose Socrate.

Et voici la différence, voici le point où divergent les deux philosophies : Socrate cherche une idée, Héraclite, fidèle à son intuition première, cherche aussi une substance. Il ne lui suffira pas d'unifier par un concept une série d'objets qui y participent, il lui faudra trouver la substance commune de toutes choses, expliquant tout ce qui est et est relatif; cette substance commune, c'est le mouvement. Et c'est comme substance qu'il est unité parfaite du cosmos : « de toutes choses une, et d'une toutes² ».

Cette philosophie du mouvement est aussi une philosophie de l'identité³. Il n'est pas suffisant de dire que l'unité des êtres ne doit pas être cherchée simplement dans une idée, mais avant tout dans une substance, il faut encore remarquer que cette substance, étant le changement même, ne laisse aucune qualité en dehors d'elle. Tout est phénomène d'une même réalité. Pour retrouver l'identité des êtres, il suffit de les rétablir hors de l'instantanéité naïve, dans le grand courant du devenir qui les crée en les supportant, et hors duquel il n'y a rien.

Comment donc parfois, et dans le passage même que nous venons d'évoquer, Platon peut-il ranger Héraclite à côté des Sophistes? C'est un problème qu'il

1. *Hippias Majeur*, 287 e 4-289 d, et FF. 82 et 83.

2. F. 10.

3. FF. 10, 50, 57, 58, 76, 88.

nous faudra résoudre. Est-il vraiment possible de faire d'Héraclite un philosophe de la sensation? Je sais bien que Diogène lui-même semble vouloir nous entraîner dans cette voie. Pourtant Héraclite est aux antipodes d'un sensualiste comme Protagoras, qui finira par ne plus voir le monde qu'à la manière d'une mosaïque désordonnée¹. Un tel philosophe de la sensation ne peut être qu'un philosophe du multiple, qui part du multiple, et qui cherche tout au plus, à partir du multiple, un fil fragile qui lui serve d'unité. Or Héraclite affirme d'abord l'unité avec la force d'un Eléate.

Ne pourrait-on du moins en faire un naturaliste, en ce sens que le mouvement ne serait rien de plus pour lui qu'une substance : le feu? Le mot substance doit d'ailleurs s'entendre, moins au sens de principe de permanence, que du principe d'identité dans le changement. Le feu serait d'abord un corps, mais aussi plus qu'un corps, par le rôle qu'il jouerait dans une sorte de physique de la qualité. Héraclite ne s'élèverait jamais au-dessus du niveau sensible qu'il veut expliquer, il ne ferait que partir d'une identité matérielle, sensible; tout serait métamorphose du feu, et le feu, par sa fluidité même, réduirait la multiplicité à l'apparence. — Simplification impossible, car si le mouvement est substance, il est aussi idée.

Le feu donne aux êtres une unité qui les rend intelligibles; où le feu est présent, le logos est présent². Le mouvement d'Héraclite est substance et mesure, mais il est aussi idée. Comment le comprendre? Le mouve-

1. V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, *Protagoras et Démocrite*, p. 23-33.

2. Cf. F. J. Brecht, *Heraklit, Versuch über den Ursprung der Philosophie*, 2^e éd. Wuppertal, 1949, p. 44.

ment, étant substance et mesure, précède les êtres. L'idée, le fil conducteur, n'est pas cherché dans le multiple, il le précède. Le multiple surgit de l'ordre même que l'unité lui donne, « la foudre gouverne l'univers¹ », et « le feu se repose en changeant² ». Tout cela pourrait encore se comprendre d'un naturalisme, mais la pensée d'Héraclite est bien différente; « il dit encore que ce feu est doué de pensée et cause du gouvernement de l'univers³ ». Le mouvement est sans doute une matière, mais c'est encore une loi vivante et métaphysique, c'est tout à la fois un « feu » et une « pensée ». Héraclite instaure une véritable métaphysique, car le mouvement-substance n'est pas seulement un feu matériel, il est la lumière même de l'être, il est le mystère des choses qui se révèle en ces choses mêmes et qu'il faut saisir pour que le cosmos ait un sens intelligible. « A l'écoute, non de moi-même, mais du logos, il est sage de reconnaître que tout est un⁴. »

1. F. 64, sans préjuger des autres sens possibles de ce fragment.

2. F. 84 a, cf. encore les FF. 30, 64, 72, 90.

3. Hippolyte, en introduisant le fragment 65.

4. F. 50. Nous étudierons plus loin le mot « logos ». Je garde le mot grec, car aucun mot français ne me semble suffisamment assurer l'équivalence. D'autre part, s'il est vrai que « logos » présente diverses significations étagées en degrés, il ne faut sûrement pas le traduire ici par « parole » ou « discours ». « A l'écoute, non de moi-même, mais de mes paroles... », bien que logos s'oppose à « ἐμοῦ », ne crée qu'une opposition sans portée réelle. Comme le fait remarquer G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 67 : « A contrast between a speaker and his « λόγος » is too bizarre, and especially for Heraclitus, who shows no signs of wishing to subdue his own personality in his pronouncement of the truth. » Il s'agit du logos, et ce n'est pas le logos d'Héraclite. Car « ὁμολογεῖν » est à rapprocher de « λόγος ». Il s'agit de la conformité même des choses au logos qui se révèle en elles. Cette remarque de B. Snell reste valable sans qu'on accepte le sens que Heidegger donne à ce fragment, lui dont toute l'analyse joue sur ce rapprochement. Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, *Logos, Heraklit, Fragment 50*, p. 207-256.

Ainsi être c'est devenir; et le mouvement est cause du multiple. Les êtres naissent l'un de l'autre et leur opposition n'est qu'un mode de liaison. Il n'y a d'opposition que dans la mesure où deux êtres, identiques dans leur fond, naissent l'un de l'autre, et, loin de creuser un fossé entre les êtres, c'est l'opposition même qui les réunit. La philosophie héraclitéenne de l'identité est aussi une philosophie de la relation. Le mouvement exige, constitue et révèle l'identité fondamentale de tout dans la mesure même où l'on cesse de le penser au niveau des apparences sensibles. Cette identité une fois connue et affirmée, deux êtres sans liens entre eux cessent d'être pensables, ils ne peuvent plus faire partie d'un même monde. Et l'exclusion elle-même est une relation qui implique l'identité, malgré et par l'opposition.

C'est de la sorte que la philosophie de l'identique se fait philosophie du dynamisme. Un cycle ininterrompu de naissances et de morts se poursuit dans l'univers. Qu'importent les termes, vie ou mort, sommeil ou veille, jeunesse ou vieillesse, ce qui importe, c'est la force qui fait passer de l'un à l'autre, la force qui fait tourner le cycle où s'échangent les opposés. « Pour les âmes, mourir, c'est se changer en eau, pour l'eau, mourir, c'est devenir terre. Et de la terre vient l'eau, et de l'eau vient l'âme¹. »

1. F. 36, cf. aussi le fragment 126 : « le froid devient chaud, le chaud devient froid, le mouillé devient sec, l'aride devient humide ». Remarquons en passant que la finale du fragment 12, qui ne semble pas être à sa place, n'est qu'une reprise partielle de ce fragment 36. Cette finale est extraite d'Arius Didymus, 15, Eusèbe, P. E. 15/20 : « car voulant montrer que les âmes deviennent intelligentes par l'exhalaison, Héraclite les compare à des fleuves, disant : et les âmes s'exhalent de l'humide ».

LES CYCLES DU FEU

Unité substantielle et dynamique, créateur d'oppositions, ce mouvement s'incarne dans une image qui est aussi une substance, qui est le mouvement même en tant que substance : le feu. Les avatars du feu expliquent la structure du monde en même temps qu'ils donnent une image du logos. « Ce monde-ci, dans son ordre (κόσμον τόνδε), le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait, mais il a toujours été, il est et il sera, feu toujours vivant qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure¹ ». Cette mesure, c'est encore le feu, valeur suprême, qui, comme le mouvement même, assure l'unité. « De toutes choses il y a échange contre le feu, et du feu contre toutes choses, comme des marchandises contre de l'or et de l'or contre les marchandises². » Et le cycle où les termes s'évanouissent est le cycle même du

1. F. 30. J'adopte ici la ponctuation de K. Reinhardt, *Parmenides...*, p. 171 sq et *Heraklits Lehre vom Feuer*, Hermes, 77 (1942), 10. Ponctuation reprise par (entre autres) G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 310. La virgule après εἶναι fait des trois temps de ce verbe une triple affirmation d'existence et πῦρ ἀεὶ ζῶον devient apposition de κόσμον. Mais il me semble dès lors difficile de ne pas voir dans ce fragment une allusion aux grandes alternances de l'embrasement général et de la formation du monde. A ce sujet voir K. Reinhardt, Hermes 77 (1942), 24. Quelle que soit d'ailleurs la lecture adoptée, le fragment affirme clairement ce qui nous intéresse ici, à savoir que le feu est substance et mesure.

2. F. 90.

Ainsi être c'est devenir; et le mouvement est cause du multiple. Les êtres naissent l'un de l'autre et leur opposition n'est qu'un mode de liaison. Il n'y a d'opposition que dans la mesure où deux êtres, identiques dans leur fond, naissent l'un de l'autre, et, loin de creuser un fossé entre les êtres, c'est l'opposition même qui les réunit. La philosophie héraclitéenne de l'identité est aussi une philosophie de la relation. Le mouvement exige, constitue et révèle l'identité fondamentale de tout dans la mesure même où l'on cesse de le penser au niveau des apparences sensibles. Cette identité une fois connue et affirmée, deux êtres sans liens entre eux cessent d'être pensables, ils ne peuvent plus faire partie d'un même monde. Et l'exclusion elle-même est une relation qui implique l'identité, malgré et par l'opposition.

C'est de la sorte que la philosophie de l'identique se fait philosophie du dynamisme. Un cycle ininterrompu de naissances et de morts se poursuit dans l'univers. Qu'importent les termes, vie ou mort, sommeil ou veille, jeunesse ou vieillesse, ce qui importe, c'est la force qui fait passer de l'un à l'autre, la force qui fait tourner le cycle où s'échangent les opposés. « Pour les âmes, mourir, c'est se changer en eau, pour l'eau, mourir, c'est devenir terre. Et de la terre vient l'eau, et de l'eau vient l'âme¹. »

1. F. 36, cf. aussi le fragment 126 : « le froid devient chaud, le chaud devient froid, le mouillé devient sec, l'aride devient humide ». Remarquons en passant que la finale du fragment 12, qui ne semble pas être à sa place, n'est qu'une reprise partielle de ce fragment 36. Cette finale est extraite d'Arius Didymus, 15, Eusèbe, P. E. 15/20 : « car voulant montrer que les âmes deviennent intelligentes par l'exhalaison, Héraclite les compare à des fleuves, disant : et les âmes s'exhalent de l'humide ».

LES CYCLES DU FEU

Unité substantielle et dynamique, créateur d'oppositions, ce mouvement s'incarne dans une image qui est aussi une substance, qui est le mouvement même en tant que substance : le feu. Les avatars du feu expliquent la structure du monde en même temps qu'ils donnent une image du logos. « Ce monde-ci, dans son ordre (κόσμον τόνδε), le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait, mais il a toujours été, il est et il sera, feu toujours vivant qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure¹ ». Cette mesure, c'est encore le feu, valeur suprême, qui, comme le mouvement même, assure l'unité. « De toutes choses il y a échange contre le feu, et du feu contre toutes choses, comme des marchandises contre de l'or et de l'or contre les marchandises². » Et le cycle où les termes s'évanouissent est le cycle même du

1. F. 30. J'adopte ici la ponctuation de K. Reinhardt, *Parmenides...*, p. 171 sq et *Heraklits Lehre vom Feuer*, Hermes, 77 (1942), 10. Ponctuation reprise par (entre autres) G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 310. La virgule après ἔσται fait des trois temps de ce verbe une triple affirmation d'existence et πῦρ ἀεζῶον devient apposition de κόσμον. Mais il me semble dès lors difficile de ne pas voir dans ce fragment une allusion aux grandes alternances de l'embrasement général et de la formation du monde. A ce sujet voir K. Reinhardt, Hermes 77 (1942), 24. Quelle que soit d'ailleurs la lecture adoptée, le fragment affirme clairement ce qui nous intéresse ici, à savoir que le feu est substance et mesure.

2. F. 90.

feu. Un cycle où deux mouvements sont nécessaires et se complètent. Deux mouvements qu'Héraclite compare à deux routes, une route vers le bas et une route vers le haut. Mais ces deux routes n'en font qu'une, comme celle de la main qui trace une circonférence. « La route vers le haut et le bas est une et la même¹. » Sur la route d'en-bas « une partie du feu s'épaissit et se change en mer, une partie de la mer fait de sa « mort » naître la terre; puis, sur l'autre route, montent de la terre et de la mer les vapeurs qui deviennent nuages s'embraseront et retourneront au feu. Mais, si ces nuages embrasés d'où sort l'éclair, viennent à s'éteindre, c'est la trombe (πρηστήρ), de nouveau le feu revient vers la mer et le cycle recommence² ». Deux routes qui forment un cercle. « La route droite et courbe est une et la même³. » « Dans la circonférence d'un cercle, le commencement et la fin se confondent⁴. »

Échanges partiels encore. Ils se font à l'intérieur du cycle total du feu, qui n'est autre que l'alternance où le cosmos entier disparaît dans l'embrassement

1. F. 60. Il y a de nombreuses discussions sur le sens à donner à ce fragment. Cf. G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 105-112. Faut-il ou non le rapprocher de F. 90 et de F. 31? Je pense qu'il faut le rapprocher non seulement de ces deux fragments, mais encore des FF. 59 et 103, je pense que ce fragment désigne une loi générale applicable aussi bien sur le plan cosmologique que cosmogonique.

2. L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1928, p. 88. Il ne fait ici que reprendre en plus clair les explications données par Clément autour de deux citations d'Héraclite dans le fragment 31. Mais Clément y voyait de plus une allusion à l'Ekpurôsis. Cf. encore F. 76, ainsi que Diog. Laër. ix, 7 sq. DK. A. 1.

3. F. 59. Hippolyte, qui cite ce fragment, ne compare pas directement ce mouvement à un cercle, mais à celui d'une vis en spirale qui ne progresse en ligne droite qu'en tournant.

4. F. 103.

général (ἐκπύρωσις), pour renaître et se former à nouveau à partir du feu. C'est le cycle que nous décrit Simplicius : « Héraclite affirme que selon certaines alternances, l'univers s'embrase et meurt, naît et se forme par le feu¹. » Les termes de ce cycle s'appellent « indigence et satiété ». « Indigence est selon lui la formation du monde, satiété, la conflagration universelle². »

1. Simplicius, *De Coelo*, 294, 4, DK 10. Cf. encore Théophraste dans Simplicius, *Phys.* 22, 63, DK, A. 5, *Dox.* 475.

2. Hippolyte (cf. F. 65). Il faut évidemment comprendre ce fragment indépendamment des références chrétiennes qu'imagine Hippolyte. Mais pourquoi vouloir en rendre la compréhension inutilement laborieuse en refusant les témoignages de Théophraste et d'Aristote et en repoussant jusqu'aux Stoïciens la croyance à l'ekpurôsis, comme le font un certain nombre de critiques? Cf. G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 316 sq. et 335-338. C'est probablement de l'ekpurôsis que nous parle Aristote en cette phrase (*Phys.* 5, 205 a 3) : « Héraclite dit qu'un beau jour tous les êtres deviennent feu. » Il y a encore une allusion à l'ekpurôsis en *De Coelo*, A, 10, 279 b 12, DK, A, 10). Sur les origines de cette doctrine, en tous cas antérieure à Héraclite, cf. B. L. van der Waerden, *Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, Hermès 80 (1952), 129-155.

LE CONFLIT, PÈRE DE TOUTES CHOSES

De la même manière que le multiple est le phénomène de l'un, la lutte, le conflit (πόλεμος), va être le phénomène de la genèse du multiple dans l'identité. C'est l'unité qui crée le multiple, c'est l'identité qui exige exclusion et opposition des deux termes pour être identité. L'identité est dynamique, elle est le dynamisme substantiel qui crée et sous-tend les opposés. L'identité ne peut apparaître que dans le conflit. « Il faut savoir que le conflit est communauté, la discorde justice, tout advient par discorde et par nécessité¹. » Héraclite blâme Homère d'avoir dit : « Puisse la discorde disparaître d'entre les dieux et les hommes² », « car il n'y aurait pas d'harmonie sans le grave et l'aigu, ni de vie sans mâles et femelles³ ». Il faut même ajouter, pas de société sans maîtres et sans esclaves. Il s'agit sans doute d'une simple constatation, beaucoup plus que d'un souvenir des mythologies, beaucoup plus surtout qu'une préfiguration hégélienne, si lointaine soit-elle. Mais l'important est que cette constatation se trouve légitimée par la genèse même de la société.

1. F. 80.

2. Iliade, XVIII, 107.

3. Eudème, *Ethique*, 1235 a 25, DX DK, A, 22. O. Gigon élève un doute sur l'authenticité héraclitéenne de l'opposition mâle-femelle. Mais pourquoi refuser justement ce couple de contraires plutôt qu'un autre? Cf. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, p. 117.

Car c'est le conflit, père et maître de l'univers, qui engendre, non seulement chaque être particulier, mais la hiérarchie des oppositions, entre les dieux et les hommes, entre les dieux eux-mêmes, et enfin d'homme à homme. Ou plutôt le conflit n'engendre pas; le conflit est seulement le phénomène du feu lorsque celui-ci engendre le cosmos, les sociétés historiques et les rapports des hommes et du divin. « Le conflit est communauté » et rien n'existe en dehors de lui. « Le conflit est père de toutes choses et roi de toutes choses, dans les uns il révèle des dieux, dans les autres des hommes, des uns il fait des esclaves, des autres des hommes libres¹. »

1. F. 53. Noter que le mot d'Héraclite, que nous traduisons par « révèle », est « ἔδειξε », ce qui fonde dans le texte même notre interprétation du conflit comme phénomène de l'identique. Dans son sens le plus direct, ce fragment déclare analogue la relation entre les hommes et les dieux et la relation entre les esclaves et les hommes libres. Cf. H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, p. 270.

IV

L'AMBIGUITÉ :
JEUX DE CONTRAIRES OU DIALECTIQUE?

Le mouvement est unité et dynamisme, il a les qualités mêmes du vivant, il épouse les conflits et les cycles du vivant. Et nous voyons éclore en métaphysique, le germe dont nous avons signalé la présence dans la doctrine de Thalès, quand prenant pour principe l'eau, il concevait ce principe de telle sorte que le type d'être fût pour lui le vivant. Cette métaphysique est bien celle d'Héraclite, elle prépare le cri de l'étranger d'Elée dans le *Sophiste*: « Eh quoi, par Zeus! Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense, et que solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans pouvoir bouger¹? » Ainsi Platon, sacrifiant la logique qui le conduit à un être immobile, devient « parricide » et passe à Héraclite². Sans Héraclite, Platon en serait-il venu à parler du « Vivant parfait et intelligible³ »? Et pourtant Platon

1. *Sophiste*, 249 a, trad. Budé.

2. Il y a passage à Héraclite, ou du moins à une idée héraclitéenne, dans la mesure où Platon introduit le mouvement dans le monde intelligible. A ce sujet cf. Cornelia J. de Vogel, *Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?* Actes du XI^e congrès international de Philosophie, vol. XII, p. 61-67.

3. *Timée*, 39 e 1 (cf. aussi 31 b).

a lutté longtemps contre Héraclite. Pourquoi cette lutte et pourquoi cette conversion?

C'est qu'il y a chez Héraclite une ambiguïté fondamentale, ambiguïté qui est peut-être plus encore celle du mobilisme que celle d'Héraclite, puisqu'on la retrouve chez Bergson. Héraclite conçoit l'être comme mouvement, Bergson identifie l'être et le devenir. Mais qu'est-ce donc que l'être identifié au devenir? Avons-nous le droit de parler d'une dialectique de l'être, d'une véritable unité des contradictoires qui passent l'un dans l'autre et dont les sens ne donnent qu'une image appauvrie? Ne pourrait-il pas s'agir d'un simple jeu de contraires, d'images, de purs phénomènes sans au-delà, au cœur même du sensible mouvant? En somme le mouvement est-il coexistensif au devenir sensible ou une réalité première au delà du sensible? Questions capitales, car d'après la réponse qui leur sera donnée, nous saurons le sens que vise Héraclite, non seulement à propos de l'identité des termes opposés, mais en parlant du dieu lui-même. Car ce mouvement, ce feu doué de pensée, finit par s'identifier avec le dieu. « Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre (πόλεμος) et paix, satiété et faim; mais il change, comme le (feu) quand il est mélangé d'aromates est nommé suivant le parfum de chacun d'eux¹. » Il est d'autant plus

1. F. 67. Il manque un mot dans le manuscrit, et un des mots les plus importants, celui que j'ai remplacé par le mot *feu*. Je lis δκωσπερ πῦρ avec H. Diels. Il me semble que la finale du mot δκωσπερ, par sa ressemblance avec πῦρ, explique plus facilement l'oubli du copiste. D'autre part le mot θύωμα désigne plus fréquemment des écorces et des racines aromatiques que des parfums liquides. Enfin la mise en équation de Dieu et du feu est normale de la part d'Héraclite. Cet oubli a suscité une foule d'hypothèses. L'une d'elles me semble mériter l'attention, celle qui est suggérée par H. Fränkel, qui traduit

difficile de répondre que nous avons vu Platon lui-même hésiter sur Héraclite.

Comme Platon sur Héraclite, Léon Brunschvicg hésite sur Bergson, et cette comparaison va peut-être nous éclairer. Le schéma de l'élan vital bergsonien est bien connu. L'élan vital est cristallisé dans les êtres inanimés, il se libère progressivement dans la hiérarchie des vivants, jusqu'au courant de conscience, qui lui-même s'affine en conscience mystique, et, à la limite, en vie pure qui s'identifie avec Dieu. S'agit-il d'un Dieu vivant qui n'est que le résumé de la vie du monde ou ce Dieu est-il sur un autre plan? Toutes les querelles soulevées autour du Dieu de Bergson relèvent de cette ambiguïté. Et c'est l'écho, à un étage supérieur de cette autre question : le devenir est-il conçu au plan expérimental du changement? Est-il ensuite homogène ou non à cette autre vie dont la conscience est le premier phénomène? Léon Brunschvicg a montré que le tournant critique se situe au passage de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* à l'*Évolution créatrice*¹. Au terme de l'*Essai* on peut croire que le mouvement est conçu sur un autre plan que celui du sensible, mais Bergson passe ensuite à la vie biolo-

ainsi la fin du fragment : « ... mais il change, comme l'huile, quand elle est mélangée de parfums, est nommée suivant l'odeur de chacun d'eux. » (*Wege und Formen...*, p. 235-251.) Mais je vois vraiment mal Héraclite comparer Dieu à l'huile! Sur ce fragment, la discussion de notre traduction et quelques hypothèses parmi tant d'autres, cf. A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1927, p. 74 sq.
1. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. II, p. 653 sq et p. 671 sq. Voir encore M. Barthelemy, *Esquisse d'une étude sur la philosophie bergsonienne et la vocation de l'unité*. Rev. de Métaph. et de Morale, 60 (1955), 58-68.

gique sans marquer de saut et l'ambiguïté demeurera attachée à tout son système, jusqu'à la parution des *Deux sources de la Morale et de la Religion*, qui rendra manifeste que cette ambiguïté n'existe pas pour Bergson, sans pour autant la supprimer pour le lecteur des œuvres qui précèdent.

Platon lui-même hésite devant Héraclite. Il le combat d'abord, tant que, dans le miroir déformant de ses successeurs, il lui apparaît comme un sensualiste à la manière de Protagoras. Puisque le mouvement plonge la pensée en des contradictions insolubles, il faut le rejeter de l'être. Mais quand Platon discerne qu'Héraclite n'est pas le philosophe du mouvement empirique qu'il s'était imaginé, quand il discerne la réalité métaphysique du mouvement au delà du sensible, il revient à Héraclite, introduit le mouvement dans les idées, et finit par parler de Dieu comme du « Vivant intelligible ». Il a combattu l'Héraclite qu'il fallait combattre et adopté l'Héraclite qu'il fallait adopter. Mais y a-t-il deux Héraclites?

Héraclite est bien le philosophe ambigu que Platon a connu; l'ambiguïté d'Héraclite est celle d'Héraclite et non pas celle de ses interprètes. Mais si cette ambiguïté d'Héraclite était la cohérence d'une philosophie dialectique? Or il faut dire qu'une grande part de nos doutes s'évanouiraient sans doute si nous parvenions à coïncider avec l'intuition fondamentale, à saisir l'être comme mouvement. Ne découvririons-nous pas alors un caractère original en cet être-mouvement, tel que de la pierre à Dieu, il est et fait être, sans que ces degrés de dynamisme n'enferment davantage dans un monisme que les degrés d'être une philosophie classique? Saisir que l'être est mouvement et saisir

que l'être est énergie, acte, est-ce tellement différent? Ne serions-nous pas devant deux modes particuliers d'une même intuition? Ce rapprochement ne peut être valable que dans la mesure où la philosophie du mouvement s'appuie sur une véritable dialectique où s'échangent vraiment les contradictoires. Une philosophie du mouvement empirique s'accommode à merveille de l'alternance des contraires, mais une authentique métaphysique du mouvement exige l'identité des termes qui s'échangent dans le mouvement qui les oppose. Perpétuelle négation d'un terme par un autre et pour un autre, le mouvement ne peut être conçu comme être que dans l'identité des termes qui surgissent et s'excluent au sein du dynamisme qui les constitue. Cette dialectique existe-t-elle chez Héraclite? Y a-t-il solidarité ou identité des opposés? Nul ne peut faire disparaître l'ambiguïté d'Héraclite. S'il ne s'agit que de solidarité, on s'étonne seulement de la ferveur avec laquelle il célèbre une découverte d'une parfaite banalité. Solennelle candeur d'un Héraclite qui n'est plus que le père de l'orgueil sophistique, ce qu'il est vraiment d'ailleurs, mais, je pense, malgré lui.

A. Rivaud se pose la même question : « Affirme-t-il l'identité des contraires ou seulement leur alternance? Croit-il à leur opposition absolue ou les imagine-t-il simplement relatifs les uns aux autres, relatifs aux opinions des hommes? N'est-il pas vrai plutôt que, selon le hasard des occasions et des exemples, il pense tour à tour à chacun des aspects de l'universelle opposition, à chacun des modes de la contradiction inhérente aux choses? Et la contradiction, comme le devenir, apparaît sous des formes et à des degrés innombrables.

bles, auxquels la multitude des expressions doit tenter de s'égaliser¹. »

Proclamer l'identité du mouvement à travers toutes ses manifestations n'empêche nullement de découvrir des plans divers, encore que cette identité nous les rende plus difficilement saisissables. Il reste une ambiguïté impossible à évacuer et qu'un exemple va rendre plus manifeste.

1. A. Rivaud, *Le problème du devenir...*, p. 118.

L'HARMONIE

« Le feu toujours vivant s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure¹. » Le mouvement apporte en ses créations une harmonie que les sens ne discernent pas toujours, mais que la pensée doit s'appliquer à découvrir. Et n'est-ce pas déjà, en même temps que la position même de ce problème, une esquisse de la solution du problème du mal? Mais de quelle harmonie va-t-il s'agir? Est-ce l'harmonie d'un ensemble saisi dans sa totalité, ou d'une loi qui vaut en chaque être de cet ensemble? Est-ce l'histoire du monde qui va rendre harmonieux le tremblement de terre ou le raz de marée, ou s'agit-il plutôt de l'harmonie des lois physiques qui ont produit ces cataclysmes? Il n'est pas possible de se prononcer avec toute la certitude désirable; l'harmonie dépend du jeu des opposés. Si l'unité n'est pas un véritable enfantement des extrêmes l'un par l'autre, mais un simple mélange proportionné de contraires, nous resterons au niveau de l'expérience sensible. « C'est la maladie qui rend agréable et bonne la santé, la faim la satiété, la fatigue le repos². » Cette

1. F. 30.

2. F. 111. Texte des manuscrits sans changement, avec U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Lesefrüchte*, Hermes, 62 (1927), 278 et G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 130-133. H. Diels obtient une nouvelle opposition en corrigeant *καὶ ἀγαθὸν* en *κακὸν ἀγαθόν*.

harmonie de contraires qui se complètent mutuellement n'a plus rien de dialectique. Dire que le mal pimente le bien n'est plus affirmer qu'il lui est identique. Cette harmonie est celle du « tenon qui s'adapte à la mortaise ¹ ». « Ce qui est taillé en sens contraires s'assemble. » Mais voici que la suite semble nous inviter à distinguer des degrés dans l'harmonie : « de ce qui diffère naît la plus belle harmonie; et c'est la discorde qui produit toutes choses ² ». Parfois encore Héraclite distingue nettement deux plans. Il est une harmonie qui exige le concours du juste et de l'injuste : « on ne saurait même pas le nom de la justice, s'il n'y avait pas d'injustices ³ ». Mais il est une autre harmonie qui apparaît aux yeux de qui sait l'identité du juste et de l'injuste : « Pour Dieu, tout est beau et bon et juste, les hommes tiennent certaines choses pour justes, les autres pour injustes ⁴. » Non seulement il distingue ces deux plans, mais il les nomme : « Une harmonie invisible est supérieure à l'harmonie visible ⁵. » De même l'harmonie dynamique vaut mieux que l'harmonie statique ⁶. N'est-ce pas parce que le dynamisme, étant l'être même, fait apparaître le passage l'un dans l'autre des deux opposés? L'harmonie qui existe pour qui voit le jeu relatif des deux termes est inférieure à celle qui apparaît aux yeux de qui sait l'identité des extrêmes. Sans doute ces phrases sont-elles encore insuffisantes

1. L. Robin, *op. cit.*, p. 90.

2. F. 8.

3. F. 23. Littéralement : « ... s'il n'y avait pas de ces choses-là ». *Injustices* est une conjecture probable.

4. F. 102.

5. F. 54.

6. F. 8.

pour nous faire conclure avec certitude. Ne pourrait-on pas dire après tout qu'aucune de ces expressions ne nous fait sortir du plan sensible? L'harmonie existe toujours, même là où elle est invisible. L'harmonie de la bataille de Waterloo échappe à Fabrice qui ne peut en suivre le déroulement en sa totalité; c'est ainsi que pour celui qui ne regarde pas le monde avec les yeux de Zeus, « le plus bel ordre du monde est comme un tas d'ordures rassemblées au hasard ¹ ». Mais il suffit de penser que l'être est mouvement pour que tous ces aphorismes resplendissent en une autre lumière.

Héraclite entremêle les plans physiques et métaphysiques; je pense qu'il les distingue, bien que cette distinction ne nous soit pas encore apparue clairement dans les phrases qui nous parlent de l'harmonie. Quelle que soit l'ambiguïté qui demeure à ce sujet, une affirmation claire est que l'opposition des contraires engendre une harmonie supérieure à celle que la concorde établit entre les êtres qui se ressemblent. C'est la première fois qu'apparaît dans l'histoire une idée qui présidera à la conception de bien des théodicées, quand la providence divine, cette providence que Platon défend déjà dans *les Lois* ², se heurtera au problème du mal, à l'expérience du mal et de l'injustice. Mais deux sens demeurent toujours possibles, et les théodicées n'opteront que trop souvent pour une harmonie de contrastes, une harmonie de lumière et d'ombre où l'ombre souligne la lumière et se garde bien de la nier.

1. F. 124. Théophraste rapporte ce fragment en ajoutant que c'était ainsi à l'origine (ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς). Affirmation plausible de la part de Théophraste, mais inconcevable chez Héraclite, cf. F. 30.

2. *Lois*, liv. X.

Équilibré comme un tableau de maître, notre univers rempli de conflits et de désastres donne plus de gloire au créateur qui l'a fait harmonieux à travers toutes ces contradictions. Mais n'est-ce pas refuge illusoire pour une raison qui ne veut pas se résigner à l'absurde? Et si l'ombre étouffait la lumière? Et si le mal niait le bien? Quoi qu'il en soit, l'idée d'Héraclite est que la concorde est dans le conflit qui engendre l'harmonie en même temps que les contradictions. C'est déjà amplement suffisant pour choquer le sens commun. « Ils ne comprennent pas comment le discordant s'accorde avec soi-même, accord de tensions inverses, comme dans l'arc et la lyre ¹. » « La flèche part, la phrase musicale se déroule, quand les mains de l'archer tendent en sens inverse l'arc et la corde, quand les doigts du musicien écartent l'une de l'autre les cordes de la lyre ². »

Il faut dire encore, au delà de l'ambiguïté, qu'il s'agisse d'une vraie dialectique ou d'un jeu de contraires relatifs, que le mouvement est au moins l'image de l'harmonie. Or, quand bien même on en resterait au plan empirique, ce ne seraient pas les sens qui percevraient cette harmonie du sensible; même comme mélange et dosage l'harmonie héraclitéenne ne pourrait éclore que dans le dynamisme et le mouvement; or, ici, nos sens ne peuvent être que causes d'illusions, car ils ont une propension à s'arrêter aux termes du mouvement. Et ne voir le mouvement que par son terme conduit à fixer l'être que le mouvement a engendré et accorde une valeur absolue à la position de ce terme. A l'opposé de Protagoras, Héraclite voit la connais-

1. F. 51.

2. L. Robin, *op. cit.*, p. 50.

sance sensible comme fixatrice ¹. Certes la connaissance sensible ne peut elle-même exister que par le mouvement, mais, une fois constituée, elle n'atteint que du fixe. Et voilà qui éclaire d'une nouvelle lumière l'opposition déjà signalée entre l'harmonie statique et l'harmonie dynamique, entre l'harmonie visible et l'harmonie invisible. Si nul ne peut descendre deux fois dans le même fleuve, ce n'est pas que ses yeux ne reconnaîtront pas les mêmes rives et ne lui montreront pas le même paysage, bien au contraire; mais les eaux qui passent sont toujours nouvelles. Ainsi nos sens, qui nous font toucher la réalité même du mouvement, s'en abstraient et tendent à ne pas en tenir compte. « Ce sont de mauvais témoins que les yeux et les oreilles, quand ils ont une âme barbare ². »

1. C'est déjà ce que remarquait F. Nietzsche (*Goetzendämmerung : Die Vernunft in der Philosophie*, § 2). « Alors que le reste de la nation philosophique rejetait le témoignage des sens parce qu'ils indiquent la pluralité et le changement, il en rejeta le témoignage parce qu'ils donnent aux choses l'apparence de la durée et de l'unité. » *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, Paris, 1939, p. 23.

2. F. 107, cf. encore F. 46.

LE LOGOS. RAISON COMMUNE
ET RAISON VULGAIRE

Deux raisons vont s'opposer, deux logiques aussi. L'une se fie au témoignage des sens, elle est fixiste et dans cette logique les yeux et les oreilles n'ont qu'une âme barbare. L'autre s'appuie sur l'unité des opposés que le mouvement manifeste, elle fait du mouvement le fond de l'être.

Qu'est-ce donc que ce logos qu'un fragment nous a déjà fait rencontrer? « A l'écoute, non de moi-même, mais du logos, il est sage de reconnaître que tout est un¹. » L'unité ne se laisse pas seulement saisir à l'écoute de ce que dit Héraclite, comme le laissent entendre ceux qui traduisent ici logos par « paroles », et comme ce pourrait être le cas, s'il ne s'agissait chez Héraclite que de la relativité des contraires; il faut écouter le logos et non Héraclite et non pas même le logos d'Héraclite, parce que l'unité est si fondamentale que d'elle-même et en elle-même, elle s'érige en logos, c'est-à-dire en loi, non plus statistique comme dans une philosophie du pur sensible, et même non pas seulement universelle, intelligible, mais loi créatrice et intelligente. L'unité est un dynamisme créateur d'oppositions et les termes de ces oppositions demeurent inséparables

1. F. 50.

du dynamisme qui les constitue. Toute saisie de l'unité doit être, non la simple saisie d'un équilibre de contraires, mais la saisie du logos; et le logos est le nom même de l'identité en tant que dynamisme créateur d'harmonie. C'est l'un qui suscite le logos, et le logos est la raison originante, l'harmonie qui préside à toutes les créations du feu, le feu que nous avons déjà vu comme mouvement et comme sagesse. « Le logos d'Héraclite est le sens et le fondement du monde, la norme et la loi qui détermine tout et dont la saisie rend tout compréhensible¹. »

Le logos est le mouvement même, en tant que ce mouvement est à la fois cause et fin des êtres, c'est la raison toujours présente mais cachée, aussi bien sous les phénomènes qui la voilent en la révélant, que sous les phrases du penseur qui veut aider les autres à la saisir, car le logos peut être suggéré, mais non pas défini. S'il rassemble tout en un, comme l'étymologie le laisse entendre², c'est en accomplissant l'échange des opposés; ce qui est rassemblé n'est plus un mélange, ce qui est accompli est un retour à l'un. Il est le mouvement même en tant que loi intelligible, il est à la fois loi de l'être et loi de la pensée, mais une loi qui se pose elle-même comme loi.

Loi de l'être, le logos se manifeste dans les mouvements et les changements naturels. « La mer se liquéfie et est mesurée suivant la même proportion (λόγος) que celle qui existait avant que ne fût la terre³. » L'unité de ces opposés que nous appelons la matière

1. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951, p. 476. Cf. encore F. J. Brecht, *op. cit.*, p. 44 sq.

2. M. Heidegger, *loc. cit.*

3. F. 31.

et l'esprit, l'unité qui constitue l'homme même, se fonde encore sur une loi qui est un logos : « l'âme est liée au corps fortement et harmonieusement¹ ». Lois particulières, logos particuliers, qui sont les applications et les reflets du logos universel. « Aussi faut-il suivre ce qui est commun. Le logos est commun². » Cette loi universelle, qui est le dynamisme même en tant qu'intelligible, est une loi de perpétuel dépassement qui entraîne l'homme vers la contemplation du tout dans l'unité intelligible. « Propre à l'âme est le logos qui s'augmente lui-même³. »

Cette loi du monde se pose elle-même comme loi, et, comme telle, elle est encore une raison qui fonde une nouvelle logique. La raison qui guide Héraclite est celle qui guide le monde, y compris le monde des hommes aveugles qui lui obéissent sans le savoir, comme les dormeurs obéissent aux lois de la vie. Héraclite connaît et proclame la grande loi universelle, mais on peut ne pas être comme lui à l'écoute du logos. Il advient alors qu'on n'est plus vraiment un homme. « Quant à ce logos qui est éternellement, les hommes sont éternellement incapables de le comprendre, aussi bien avant d'en avoir entendu parler qu'après en avoir pour la première fois entendu parler. Alors que tout arrive suivant ce logos, ils ressemblent à des gens sans expérience quand ils s'exercent à des paroles et et à des actes pareils à ceux que moi j'expose, distinguant chaque chose suivant sa nature et exposant ce qu'il en est. Mais les autres hommes ignorent ce qu'ils

1. F. 67 a, où il est probable que le mot latin « proportionaliter » est une traduction du grec « λόγος ».

2. F. 2.

3. F. 115.

font à l'état de veille, comme ils oublient ce qu'ils font en dormant¹. »

1. F. 1. Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' ἔοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι La traduction de la première phrase de ce fragment est assez difficile. S'agit-il d'un logos qui est éternellement, ou d'un « livre » que les hommes demeurent éternellement incapables de comprendre? Il y a deux principales difficultés à résoudre. D'abord ἀεὶ doit-il être rapporté à ἔοντος ou à ἀξύνετοι? Est-il possible de l'entendre des deux à la fois comme je le suppose dans ma traduction, en répétant le mot éternellement? D'autre part, puisque Diogène nous signale qu'il cite ici une des premières phrases du livre d'Héraclite, faut-il traduire logos par livre, ou s'agit-il vraiment du logos, de la loi vivante du cosmos? Deux difficultés qui sont liées entre elles.

Comme le remarque déjà Aristote (*Rhétorique*, 1407 b 11, DK A 17), il est difficile de savoir avec certitude quel mot détermine ἀεὶ. Il peut sembler que le développement qui suit milite pour un rapprochement avec ἀξύνετοι. Πρόσθεν et τὸ πρῶτον sont un commentaire de cet ἀεὶ. C'est l'avis de K. Reinhardt, *Parmenides und...*, p. 217, B. Snell, *op. cit.*, p. 366 et G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 33-46. Mais si ἀεὶ ne se rapporte pas à ἔοντος, il est difficile de donner un sens satisfaisant aux premiers mots du texte et rapprocher ἀεὶ de ἔοντος garderait déjà un rapport suffisant au développement en avant et après du toujours. C'est par exemple l'avis de E. Zeller, *op. cit.*, II, p. 791-792, note 1, de W. Capelle, *Das erste Fragment des Herakleitos*, *Hermes* 59 (1924), p. 190-203, de W. J. Verdenius, *Notes on the Presocratics*, *Mnemosyne*, 13 (1947), p. 279, de J. B. Lotz, *Hörer des Logos*, *Der Mensch bei Heraklit von Ephesus*, *Scholastik*, 28 (1953), p. 550, note 10. Mais je pense que l'ambiguïté est voulue par Héraclite et qu'en définitive ἀεὶ se rapporte à la fois aux deux mots qui l'encadrent. Nous nous trouvons devant une construction ἀπὸ κοινού qui est loin d'être sans autres exemples dans la langue grecque (cf. *Timée*, 28 a, 6, 7 : « ἔχον βλέπων ἀεὶ »). C'est la traduction que défendent aussi O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, p. 14 et W. Kranz, *Der Logos Heraklits und der Logos Johannes*, Rhein. Mus. für Philologie, 93 (1950), p. 82.

Quant à la traduction du mot « logos » par « livre », elle s'explique surtout par le refus de rapprocher ἀεὶ et ἔοντος. Or, dans ce même fragment 1, logos se trouve opposé à ἔπος. Sans doute le mot logos n'a pas toujours un sens identique; au fragment 87, par exemple, il signifie sûrement parole, mais ici, comme dans le fragment 50, traduire par « livre » ou « parole », c'est vouloir rabaisser Héraclite au rang d'un bavard orgueilleux, sottement fier d'être obscur. Sa fierté est la fidélité au logos, qui désigne au moins la loi du monde, et, dans ce fragment même, de façon certaine, quand le mot logos arrive pour la seconde fois.

La pensée individuelle, engagée dans le sensible et dans l'action, s'y enlise, et juge tout d'un point de vue particulier. « Aussi faut-il suivre ce qui est commun. Le logos est commun, et pourtant la multitude vit comme si chacun avait sa propre intelligence¹. » Le prétendu bon sens du vulgaire n'est pas le véritable sens commun, le sens universel. Ce bon sens individuel peut tout juste parvenir à un accord de fait, une union éphémère pour une œuvre donnée, sans que nul ne renonce à son jugement propre. Mais il faut s'élever à un vrai sens commun, communautaire parce que fondé sur la loi qui est à la racine même de la société. Ce qui ne veut pas dire qu'il ouvre la communauté à l'individu, bien au contraire, il isole, mais dans la communion au logos qui dirige tout. Philosophe consiste d'abord à renoncer à son intelligence particulière, à s'attacher par là même au logos qui appartient à tous, bien que la plupart des gens ne le connaissent pas. « Beaucoup de gens n'ont pas de telles pensées, si nombreux qu'ils soient à s'y heurter; quand ils apprennent, ils ne comprennent pas, ils se l'imaginent². » « Ils entendent sans comprendre et sont sem-

Par contre, puisque nous sommes au début du livre, il est fort possible qu'Héraclite ait joué sur l'ambiguïté et visé les deux sens à la fois. C'est ce qu'admettent aussi B. Snell, *Die Sprache Heraklits*, *Hermes* 61 (1926), p. 365, Uvo Hölscher, *Varia Variorum, Festgabe für Karl Reinhardt dargebracht von Freunden und Schülern zum 14 Februar 1951*, Münster und Köln, 1952, p. 69 sq. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie...*, p. 475.

C'est donc, non pas dans le choix entre deux sens et deux constructions possibles, mais dans l'acceptation de la double ambiguïté que se trouve, à mon avis, l'interprétation la plus sûre.

1. F. 2. Diogène nous avertit que ce fragment n'est séparé que par quelques mots du fragment 1, ce qui y rend encore plus improbable la traduction de logos par livre.

2. F. 17.

blables à des sourds. A eux s'applique le proverbe : présents, ils sont absents¹. » Pour eux nul logos ne réconcilie jamais les opposés que leurs sens ont figés : « ils ne savent pas comment le discordant s'accorde avec soi-même² ». Mais nous, « ne faisons pas de conjectures sur les plus grands sujets³ ». C'est dans l'adhésion au logos qu'on accède à la sagesse et « la sagesse consiste en une seule chose : être familier de la pensée (γνώμη) qui gouverne le tout par le moyen du tout⁴ ». En définitive, le logos, c'est encore le dieu⁵. Le dieu est la dialectique même du mouvement dans lequel les termes n'apparaissent qu'en étant déjà dépassés.

1. F. 34.

2. F. 51.

3. F. 47.

4. F. 41.

5. Cf. W. Kranz, *Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes*, Rheinisches Museum für Philologie, 93 (1950), 81-86.

LE DIEU D'HÉRACLITE. IMMANENCE ET TRANSCENDANCE

C'est dans sa doctrine sur Dieu ou sur le dieu qu'Héraclite manifeste le plus purement que son ambiguïté n'est qu'apparente et trouve sa résolution dans une vraie dialectique : le dieu est à la fois pleinement immanent et pleinement transcendant, et sa transcendance est justement son immanence même. « La pensée qui gouverne le tout par le moyen du tout », c'est encore « l'Un », c'est « la sagesse unique », et c'est « le feu toujours vivant » qui donne au monde sa loi. C'est Zeus, mais Zeus, c'est aussi le tout autre. « L'un, la sagesse unique, refuse et accepte le nom de Zeus¹. » Le feu, qui, en tant qu'il fait du monde un cosmos, est aussi le logos, s'identifie avec Zeus, et Zeus reste pourtant le transcendant. Mais immanence et transcendance sont-elles indiquées dans ce texte? Rappelons encore qu'il est toujours loisible de rabaisser les présocratiques et de faire dire à Héraclite les plus plates banalités; ici, par exemple, que Zeus n'est pas ce qu'un vain peuple pense... Mais Théophraste nous dit que, pour Héraclite, « le feu cyclique est Zeus

1. F. 32. Τὸ σοφόν, ce neutre s'applique à l'élément divin, « une chose, la chose sage », c'est le feu, et c'est et ce n'est pas Zeus; cf. *infra*, p. 50, note 4.

éternel, qu'il est aussi le destin et le logos¹ », et c'est sans doute dans cette identification du feu, du logos et de Zeus que se trouve la clé de l'énigme. Identité qui devient douteuse si l'on se réfère aux fragments? Abandonnons la logique statique; il faut « refuser et accepter » cette identité, comme celle de l'Un et de Zeus. Il s'agit d'une identification dialectique qui devrait nous permettre de comprendre qu'immanence et transcendance sont aussi identiques. Identité dont les différents étages répercutent l'écho d'une identification primordiale, celle de l'être et du mouvement. Zeus est le feu, le mouvement même et le logos et la pensée, identique au fond même des êtres, et parce qu'identique transcendant. C'est ce qu'il nous faut essayer de comprendre.

L'immanence est facile à saisir. Désormais en effet nous pouvons dire de Zeus ce que nous avons dit du feu. C'est donc le dieu qui est conflit (πόλεμος), discord (ἔρις), autant que paix (εἰρήνη). Sur la route d'en-bas, ce dieu s'éparpille et se disperse dans l'infini des êtres qui participent de sa substance, alors que sur la route d'en-haut, il se purifie, redevient feu, et passe enfin, à la limite, dans une parfaite unité, à l'intelligible pur, à l'éclair qui accepte le nom de Zeus. Or beaucoup plus que rassemblement (car l'étymologie ne suffit pas à tout expliquer), le logos dit unification, unité². Au terme, sur la route d'en-haut, le feu devient

1. Aëtius, 1, 7, 22, *Dox.* 303, DK, A, 8. Cf. aussi les FF. 31, 33, 41, 60. Voir encore les explications de C. Mazzantini, *Eraclito*, Torino, 1945, p. 288-289. Et, bien que dans un esprit fort différent du nôtre, V. Boussoulas, *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique. Héraclite*. Rev. de Métaphys. et de Morale, 60 (1955), p. 293.

2. F. 32 et F. 33.

« l'Un, la sagesse unique ». Il faut comprendre ce mouvement plus encore comme un mouvement de concentration que de rassemblement. Ce qui s'opère, ce n'est pas seulement un rassemblement du divers dans l'unité, c'est une concentration de l'identique sur soi. Les alternances de « satiété » et d'« indigence¹ » sont les deux phases d'un mouvement analogue au souffle d'un vivant qui aspire et qui exhale. Concentration jusqu'à la conflagration universelle (ἐκπύρωσις), où tout coïncide dans la plénitude du feu, dans l'instantanéité de « la foudre » qui « gouverne l'univers² », et déconcentration où s'inscrit l'histoire des métamorphoses du feu dans l'appauvrissement du multiple³. Or le feu est parfaitement immanent, non pas enclos dans aucun des êtres du cosmos, mais parfaitement identique au tout, qui se concentre, par alternances, dans la foudre. Le feu devient intelligible et s'appelle alors logos, mais l'âme humaine elle-même, où ce logos est présent ne l'enferme pas dans ses frontières⁴, car le logos qui lui est « propre » est un logos « qui augmente lui-même⁵ ».

Or c'est justement cette immanence du feu qui se révèle alors comme transcendance. Le feu, qui transcende chaque être parce qu'il est immanent à tous, demeure lui-même en étant toutes choses. Et comme tel il est « la pensée qui gouverne le tout par le moyen du tout⁶ ». S'il refuse le nom de Zeus quand il parcourt le cycle, il l'accepte en tant qu'il crée le cercle qu'il

1. F. 65, cf. aussi FF. 64 et 66.

2. F. 64.

3. FF. 31 et 76.

4. F. 45.

5. F. 115.

6. F. 41.

trace en ses métamorphoses. C'est un être tel qu'il n'est pas seulement toutes choses, mais qu'il en est aussi la limite, il est ce feu vers quoi s'élèvent tous les êtres et dont ils redescendent, dans le cercle où les deux routes, d'en-haut et d'en-bas, passent l'une dans l'autre¹. Le dieu est la totalité de ce cercle, parce qu'il en est la mesure même, sa tension, sa limite. Et cette limite est mesure et pensée pure, logos suprême qui surveille plus jalousement les cycles du feu que les Erinnyes la course du soleil². Il est la cause qui organise et régularise, absolument pur et « séparé de tout³ », justement parce qu'identique à ce tout. Substance intelligible, le dieu d'Héraclite est en même temps, et comme substance, providence, pensée régulatrice. Il est l'intelligence qui rend intelligible l'identité du divers qui se concentre en lui. Immanent et transcendant, il est le tout qu'il fait être. Il est « la foudre qui gouverne l'univers », il est « la pensée qui gouverne le tout par le moyen du tout ». Héraclite désigne alors le point de transcendance absolue, et ce lui paraît être le sommet de la sagesse, sommet auquel il est fier d'être parvenu : « De tous ceux que j'ai entendu discourir, personne n'arrive à ce point : se rendre compte qu'il existe une sagesse séparée de tout⁴. »

1. FF. 60 et 103.

2. F. 94.

3. F. 108.

4. F. 108 « ... ὅτι σοφὸν ἔστι πάντων κεχωρισμένον ». J'adopte ici l'accentuation et la traduction de K. Reinhardt, *Parmenides...*, p. 205. Σοφὸν n'a pas d'article. Il en a un au F. 32. Un autre sens que celui que nous développons demeure à la rigueur plausible : « aucun homme n'en arrive à ce point : connaître que la sagesse (celle de l'homme) est en dehors de tous ». Ainsi comprend E. Zeller, *op. cit.*, p. 790, note 1. Ce qui voudrait dire que la sagesse suit une route à l'écart de l'opinion commune. Pour G. S. Kirk le sens est que la sagesse

Pour arriver à ce point, il faut en effet quitter le niveau respirable où les contraires s'harmonisent pour accéder au sommet où s'échangent les contradictoires. Il ne s'agit pas d'un échange purement logique, mais

n'a rien à voir avec l'érudition, comme l'affirme déjà le fragment 40, cf. *op. cit.*, p. 398-400. Or, ici, comme au fragment 32, il me semble difficile de rabaisser la traduction à un plan purement anthropologique. Avec ou sans article, il me semble qu'il faut appliquer ces neutres au divin. Le neutre n'a rien d'étonnant, l'absence d'article serait plus significative, si nous ne pouvions comparer ce fragment au fragment 32 et au fragment 41, où se retrouve une formule analogue précédée d'un εἶναι. Ce manque d'article m'invite pour ma part, à l'exemple de K. Reinhardt, à faire de σοφὸν le sujet logique d'un ἔστιν existentiel. Mais qu'on accepte cette traduction, ou qu'on préfère cette autre : connaître que la sagesse est séparée de tout, cette sagesse est indubitablement la sagesse divine. Le dieu d'Héraclite n'est pas pour autant un être personnel, ce n'est que l'indéterminé suprême, l'unité qui se déconcentre par le moyen d'un subtil élément, matière et esprit tout ensemble, intelligence et intelligible : le feu. Déjà Anaximandre parlait au neutre de la divinité : τὸ θεῖον; et cette divinité, c'était aussi l'indéterminé suprême, l'Apeiron. D'ailleurs, c'est par l'élément du feu, que, chez Héraclite, le dieu devient sagesse commune, universelle (ξυνόν), ce qui fait que, voudrait-on même entendre ici σοφὸν de la sagesse humaine, ce serait encore de l'élément divin qu'il s'agirait, mais restreint à ce qu'il est dans l'homme, et donc uni à tous les êtres, et non plus séparé. Le dieu est « une chose sage », qui peut être infiniment diluée, mais qui peut aussi se concentrer dans la foudre.

D'autre part, si tout est ramené à l'anthropologie, il va falloir réinterpréter le fragment 41 où se retrouvent les mêmes mots. Ἐπιστᾶσθαι γνώμην n'y sera plus qu'une formule où γνώμη perdra sa consistance et qui voudra dire : posséder intimement le sens d'un jugement, « to be skilled in true judgement », ou « to be acquainted with right judgement », G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 386-391. Traduction qui me semble improbable, car il est alors nécessaire de corriger le relatif féminin qui suit.

Et pourquoi donc la sagesse n'aurait-elle jamais pu être prise comme sujet par Héraclite? Il me paraît beaucoup moins vraisemblable de penser qu'Héraclite s'occupe d'anthropologie plutôt que d'ontologie et de théologie. Ou plutôt, les trois, ou leurs équivalents, sont indissolublement liés. Et l'obscurité proverbiale d'Héraclite ne vient-elle pas justement d'une concentration d'idées qu'il est incapable de distinguer (leur distinction est très moderne), alors qu'il en saisit fortement l'unité? Une pensée où ontologie, théologie et science de l'homme se concentrent dans une intuition inanalysable.

d'un passage qui s'appuie sur un support matériel, le plus subtil qui soit, le feu, qui est aussi la lumière, et l'intelligible, et l'intelligence. Non pas la conscience de soi. Le dieu, c'est l'élément lumineux, l'élément où ne se distinguent encore ni la matière ni l'esprit, ni l'intelligence ni l'intelligible. Cette formule négative rend mieux compte de la pensée d'Héraclite, si l'on n'oublie pas ce qu'il saisit positivement, c'est-à-dire l'unité même de cet élément dans son rôle dialectique. Il ne faut pas prendre à la légère l'affirmation rapportée par Aristote, et d'après laquelle des exégètes avaient cru trouver chez Héraclite l'identification de l'être et du non-être (affirmation dont Hegel faisait la base de son interprétation)¹. Nous ne songeons nullement à retrouver chez Héraclite la logique hégélienne, mais sûrement une logique de la contradiction. C'est ainsi qu'Héraclite peut parler sur ce ton inspiré, qui est moins un reflet de l'orgueil, que l'exultation d'une découverte à valeur religieuse. C'est ainsi qu'il peut saisir que le dieu n'est immanent et identique au tout que dans la mesure où il est transcendant et séparé de tout, à la fois commencement et fin, substance intelligible et pensée régulatrice. Et s'écarter du dieu, c'est s'écarter du logos, c'est aussi se séparer du monde, c'est vider les êtres qui nous entourent de leur substance, c'est faire des choses nos ennemies. « Ce logos, avec qui ils sont dans le plus continuel contact, qui régit toutes choses, ils s'en séparent, et ce sont les choses qu'ils rencontrent tous les jours qui leur paraissent étrangères². »

1. Aristote, *Métaphys.* 1005 b 23, DK, A, 7.

2. F. 72.

Cette identité du feu, du dieu et du logos ne doit pas être comprise sur le plan du langage, comme trois noms du même, ni comme l'identité des phénomènes multiples et des contraires sensibles, du jour et de la nuit par exemple. Plus tard, le dieu, le feu et le soleil seront soigneusement distingués et hiérarchisés par les disciples d'Héraclite, et particulièrement par les Stoïciens¹. Pour Héraclite le soleil n'est qu'une manifestation du feu; mais le dieu, le feu et le logos sont, chacun à leur manière, présents en tous les points et à chaque instant du cycle². Leur identité et leur distinction est donc située sur un tout autre plan que l'identité des phénomènes qu'ils assurent dans le déroulement du cycle. En tant que le principe est principe, qu'il est l'unité suprême et dynamique, et comme tel parfaitement indéterminé, c'est le dieu, et le dieu qui accepte le nom de Zeus. Il rappelle alors l'Apeiron d'Anaximandre. En tant que le principe est l'élément même, le mouvement-substance, ce qui fait de l'univers un cosmos intelligible, en assurant fondamentalement l'unité du multiple et l'identité des contraires, c'est le feu. Et « le dieu (l'indéterminé absolu) est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et faim », c'est-à-dire, comme l'indique ici le scoliaste, tous les contraires; ce dieu, cet indéterminé, « change, comme le feu, quand il est mélangé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux³ ».

1. Cf. Pseudo-Héraclite, lettre V, Diog. Laër. ix, 13.

2. Il n'en est pas de même du soleil, lui qu'un pied d'homme suffit à cacher (F. 3), mais « qui pourrait se cacher du feu qui ne se couche pas? » (F. 16). Le soleil n'est qu'un être parmi les autres, mais qui peut être pris comme un être exemplaire (Cf. FF. 99 et 100, cités *infra*).

3. F. 67 et cf. encore F. 64.

Et la régulation même du cycle en sa totalité est le logos, loi nécessaire et intelligible¹.

Dans le cycle intelligible, c'est le dieu même qui se fait « logos universel », c'est ici que se mesure le progrès accompli sur Anaximandre, à qui Héraclite doit tant. En effet, il semble bien qu'Anaximandre oppose l'Apeiron au cosmos² comme l'indéterminé au déterminé. Et le seul lien entre ces deux mondes, c'est le mouvement éternel qui ne peut opposer aux choses qu'une imitation dans la mobilité de l'immobile Apeiron, reflet de l'absolu dans l'équilibre; mais, en définitive, l'Apeiron demeure séparé de tout³. En faisant de l'Apeiron le mouvement même, et par sa conception du logos, Héraclite laisse le divin séparé des phénomènes, aussi loin au delà du monde phénoménal que l'Apeiron lui-même, en même temps qu'il affirme l'identité de cet Apeiron et des phénomènes qu'il transcende. C'est ainsi qu'il me semble aussi vain de parler à propos d'Héraclite de monisme que de panthéisme. A la rigueur on peut sans doute interpréter les avatars de son principe dans une perspective moniste, forcément on en vient alors à parler de panthéisme, ce que

1. FF. I, 2, 41, 72, 114. L'identification du feu et du logos est particulièrement claire au fragment 30.

2. Le mot de cosmos ne peut pas avoir été employé au sens d'univers organisé par Anaximandre, mais l'idée est bien de lui, cf. F. M. Cornford : *Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy*, The classical Quartely, 28 (1934), 1 sq. En ce sens le mot cosmos n'a été employé qu'à partir du IV^e siècle. Dans le pythagorisme ancien c'est un prédictat qui qualifie le ciel considéré en son ordre exemplaire. Cf. W. Kranz, *Kosmos als philosophisches Begriff der frühgriechischen Zeit* Philologus, 93 (1938-39), 430-448 et *Kosmos*, in *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, tome I, Bonn, 1955.

3. C'est la seule façon, me semble-t-il, de composer entre eux les principaux éléments de la doctrine que nous rapporte Théophraste.

trop de fragments nient avec trop de force. On peut encore, avec plus de vraisemblance, distinguer des plans différents, qu'Héraclite n'aurait pas unis, à moins qu'il n'ait pas songé à le faire. Héraclite évoluerait tour à tour sur deux plans contradictoires, au cœur même d'un dilemme insoluble, ce que je me refuse à admettre d'un philosophe dont la pensée a pour centre l'un suprême. Nul panthéisme, mais une identité dialectique. Le logos est le tout, mais le tout est l'Un qui transcende le cosmos, immanent, et parce qu'immanent, transcendant. C'est ainsi que la vie transcende les êtres vivants, auxquels elle est pourtant immanente, la vie qui est la totalité des vivants, sans être pour autant leur somme.

Il est probable que, dans cette affirmation de la transcendance, l'influence de Xénophane de Colophon a été déterminante. Mais il s'agit moins, me semble-t-il, d'un emprunt proprement dit, que d'une excitation donnée à la réflexion d'Héraclite. Si Xénophane est pour lui la source occasionnelle d'une inspiration nouvelle, il ne lui fournit absolument pas une base solide sur laquelle il n'y aurait plus qu'à construire. Thalès mettait en quelque sorte le divin à portée de la main, à portée d'expérience, il voyait ce divin s'infiltrer avec l'eau, elle-même vivante et divine, en chaque être de l'univers. Et si, de son côté, Anaximandre osait réaffirmer la transcendance du principe, il gardait la grande nouveauté de Thalès en ce que, du moins, son principe, l'Apeiron, l'absolu indéterminé, demeurerait connaissable par son reflet, par le monde sensible. Mais Xénophane pousse la transcendance jusqu'à l'agnosticisme. Il arrive sans doute à l'affirmation du transcendant, il y arrive même trop bien, et c'est

malheureusement par un système de double négation qui n'est qu'un procédé logique et n'a que l'apparence de la dialectique. Il faut nier du principe tous les contraires rencontrés dans l'expérience sensible : « il n'est ni limité, ni infini, ni en mouvement, ni en repos ¹ ». Sans doute le terme est bien la transcendance affirmée avec force : « Il n'est qu'un seul Dieu, maître souverain des dieux et des hommes ² », mais le logicien avoue ne plus savoir de quoi il parle. Il sait qu'il lui faut s'écarter de la relativité sensible, il sait que Dieu « ne ressemble aux mortels ni par le corps, ni par la pensée ³ », mais tout ce qu'il peut affirmer positivement du principe ne peut plus être dès lors que le résultat d'une analyse, ou plutôt d'une équivalence logique de termes. Que savons-nous de Dieu? Nous affirmons qu'il est et qu'il est un, mais nous ne savons plus de quoi nous parlons. Si l'unité que nous affirmons du principe, et si son être se rencontraient dans l'expérience, il nous faudrait les nier. Affirmation purement logique, l'un et l'être sont synonymes de Dieu, et tous ensemble d'inconnaissable. Jamais nos négations n'arriveront à constituer un concept positif. « Personne n'a jamais eu et n'aura jamais une connaissance certaine des dieux et de ce dont je parle ⁴. » La double négation peut nous conduire à un énoncé vraisemblable, parce que logique, mais cet énoncé ne nous fait rien connaître de la vérité. « Même s'il se trouvait quelqu'un pour parler avec toute l'exactitude possible, il ne s'en ren-

1. Xénophane, F. 5; Simplicius, *Phys.* 5, Théophraste, *Op. Phys.* F. 5, cf. *Dox.* 480.

2. *Id.*

3. Xén. F. 23.

4. Xén. F. 34.

drait pas compte par lui-même, mais c'est l'opinion qui règne partout ¹. » La suprême réussite n'est donc rien d'autre qu'un verbalisme adéquat. Ne demeure à notre portée, pour concrétiser l'idéal, qu'une orientation vers des formules logiques, qui, parce que logiques, peuvent être des expressions valides du transcendant, mais qui nous laissent dans l'ignorance la plus totale. Pourquoi donc rechercher de telles formules? Parce qu'elles ont au moins l'avantage de nous écarter de l'opinion vulgaire, parce que leur recherche conditionne la seule attitude morale authentique. Il nous faut du moins parler un langage qui nous rende dociles à la vérité. « Voilà, dit Xénophane, ce qui m'a paru ressembler à la vérité ². »

« Savoir beaucoup de choses n'apprend pas l'intelligence. Sinon il l'aurait appris à Hésiode et Pythagore, aussi bien qu'à Xénophane et Hécatee ³. » Or l'intelligence est dans la connaissance du principe, dans la familiarité avec le logos, alors qu'il ne reste plus à Xénophane qu'à se retourner vers l'opinion, à vivre dans ce monde sensible dont il n'ignore pas l'inanité, à y chercher le meilleur sans doute, mais au sens pragmatique de ce mot, comme le montrent les larges fragments qui traitent de la conduite humaine. Attitude qui ne peut que révolter Héraclite. Lui du moins sait la valeur du négatif et que son terme ultime n'est pas le non-savoir. Sa grande découverte est bien celle d'une dialectique de la contradiction. S'il dépasse si largement la pensée des autres Ioniens, celle d'Anaximandre

1. Xén. F. 34.

2. Xén. F. 35.

3. F. 40.

en particulier, comme celle de Xénophane, c'est qu'il invente une logique et une logique des contradictoires. Autrement dit, Héraclite n'a fait accomplir un tel progrès à la pensée humaine que pour avoir reconnu la valeur de la négation; et cette valeur ne peut être reconnue que si l'on accorde une réalité et une portée métaphysique au non-être relatif.

VIII

CONNAISSANCE ET NÉGATION
LOGIQUE DES CONTRADICTOIRES

Dans le domaine de la connaissance se répète ce qui a été dit de la chose. C'est le même devenir et c'est la même loi. Rien ne peut être connu que par son opposé. On ne connaît les choses que par opposition à ce qu'elles ne sont pas. C'est seulement ainsi que le dynamisme de la connaissance peut correspondre au dynamisme qui est l'être même. La négation est justement ce qui assure le dynamisme de la connaissance. L'être ne peut, après Thalès et dans sa ligne, être pris comme vivant, à moins que le non-être ne lui corresponde en réalité. C'est la vérité que Platon prendra chez Héraclite.

Mais le problème du jugement négatif se trouve dès lors posé. L'idée sous-jacente est que tout jugement, s'il est vrai et définitif, est passé par la négation. Le jugement est un processus qui nie pour affirmer, le moteur du jugement est la négation. C'est ce qu'affirme Héraclite sous la forme d'une anecdote qui lui permet de sous-entendre les conséquences morales de cette constatation épistémologique. « Les hommes se trompent sur la connaissance du monde visible, un peu comme Homère qui fut pourtant plus sage que tous les Grecs ensemble. Des enfants, occupés à tuer des poux, le trompèrent en lui disant : ce que nous voyons